

Philipp Höfele : *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings*

Sylvaine Gourdain Castaing



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/4202>

DOI : 10.4000/cps.4202

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 12 décembre 2020

Pagination : 229-238

ISBN : 979-10-344-0074-4

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Sylvaine Gourdain Castaing, « Philipp Höfele : *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings* », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 48 | 2020, mis en ligne le 12 décembre 2020, consulté le 29 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cps/4202> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.4202>



Les contenus de la revue *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Philipp Höfele, *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings*, Freiburg/München: Karl Alber, 2019, 471 p.

Sylvaine Gourdain Castaing

Bien que le thème de la volonté soit l'un des plus explorés depuis l'Antiquité tardive, le concept même du vouloir et le champ phénoménal qu'il désigne n'ont que rarement fait l'objet d'une recherche philosophique systématique, et, lorsque c'est le cas, comme chez Ricoeur¹ ou Arendt², Schelling n'est pas suffisamment pris en considération. Tel est le constat dont part Philipp Höfele et qui justifie l'intérêt et l'importance de cette étude issue de sa thèse de doctorat. Le but de Höfele est donc d'éclairer la conception schellingienne de la volonté dans toutes ses nuances tout en tenant compte de l'évolution de la philosophie de Schelling. Höfele démontre ainsi que Schelling déploie un paradigme de la volonté qui s'oppose à celui de la tradition kantienne et fichtéenne, dans la mesure où il souligne les limites et les dangers d'une absolutisation de la volonté en développant les motifs de l'amour, du non-vouloir ou encore de la sérénité (*Gelassenheit*). Toutefois, Schelling ne se détourne jamais complètement du paradigme de la volonté, il renonce seulement à une volonté moniste et supra-temporelle. Ce faisant, il annonce déjà la conception de Schopenhauer, voire celle de Nietzsche, et anticipe également la critique heideggerienne de la métaphysique.

- 1 P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, vol. 1 : *Le volontaire et l'involontaire* et vol. 2 : *Finitude et culpabilité*, Paris: Points, 2009.
- 2 H. ARENDT, *The Life of the Mind*, vol. 2: *Willing*, San Diego/New York/London: Harcourt Brace, 1978.

La perspective intrinsèquement exégétique de Höfele est complétée par la prise en compte de l'histoire de la réception, ce qui transparaît dans le découpage du livre. Cet ouvrage comprend quatre parties : les trois premières retracent l'évolution chronologique de la conception schellingienne de la volonté en abordant d'abord la philosophie du jeune Schelling (1795-1806), puis la philosophie médiane (1809-1821) et enfin la philosophie tardive de Munich et Berlin (1827-1842), tandis que la quatrième partie est consacrée à la reprise et la critique heideggerienne – que Höfele qualifie d'emblée de « réductionniste » – de la compréhension schellingienne de la volonté.

La première partie décrit « les premières tentatives de Schelling pour élargir le paradigme de la volonté par opposition à Kant et Fichte (1795-1806) »³. S'inscrivant dans le sillage de Fichte et de ses efforts pour dépasser la dichotomie kantienne entre philosophie pratique et philosophie théorique en recourant précisément au paradigme kantien de la volonté comme autonomie, Schelling est en même temps très marqué par la pensée de Spinoza, qui exerce sur sa première philosophie et sa philosophie de l'identité une influence décisive. C'est cette influence du dogmatisme, contrebalançant celle du criticisme, qui le mène à refuser de plus en plus l'absoluité de la volonté. Cherchant d'abord, dans le *Vom Ich als Princip der Philosophie*, à concilier le Moi absolu de Fichte avec la Substance de Spinoza par la conception d'un Moi absolu toutefois dénué de volonté et de conscience, Schelling ne remet le paradigme de la volonté au centre que dans la *Neue Deduction des Naturrechts* – même si ses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* évoquaient aussi le caractère tragique d'une volonté écartelée entre nécessité et liberté, à l'exemple d'Édipe. Ne parvenant à réunir la volonté générale et la volonté individuelle qu'au prix du sacrifice de l'individualité réelle de cette dernière, Schelling doit réajuster son concept de volonté dans l'*Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur* de 1797/98 en dépassant l'anthropocentrisme dont faisaient encore preuve ses premiers écrits et en revalorisant peu à peu la philosophie de la nature, ce qui lui permet de penser le passage de l'infini au fini et non plus uniquement du fini à l'infini. En 1800, dans son *Système de l'idéalisme transcendantal*, Schelling distingue finalement entre la productivité inconsciente de la nature, qui ne fait qu'annoncer le vouloir, et le vouloir

3 P. HÖFELE, *Wollen und Lassen*, p. 17-99.

spécifiquement humain – fini – dont l'autodétermination est limitée par un passé irrécupérable, qui ne peut être compensé que dans la production artistique du génie. La phase suivante, celle de la philosophie de l'identité, est marquée par la redécouverte progressive du paradigme de la volonté, ce qui aboutit, dans le texte *Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur* de 1806, à une transformation de la conception de l'identité absolue elle-même : l'Absolu est désormais pensé comme un Absolu dynamique, mouvement d'un « se vouloir soi-même », unité de l'infini et du fini, de la lumière et de la pesanteur.

C'est dans la deuxième partie de *Wollen und Lassen* qu'est développée dans toute son ampleur la pensée de la volonté schellingienne, celle-ci se déployant essentiellement au sein de la philosophie médiane de 1809 à 1821. Cette partie est intitulée : « la pluralisation et la critique du paradigme de la volonté sous le signe du tragique et la pensée de la sérénité (1809-1821) »⁴. Selon Höfele, Schelling, dans sa période médiane, approfondit et systématise certaines idées découvertes lors de sa philosophie de jeunesse, tout en effectuant un retour réflexif sur la pensée de l'idéalisme allemand dans son ensemble et plus particulièrement sur la sienne propre. Cette deuxième partie s'ouvre par une étude de la *Freiheitsschrift* de 1809 : plaidant pour la dynamisation du panthéisme à la Spinoza (contre Jacobi) par le « concept d'une absoluité dérivée [*Begriff einer derivirten Absolutheit*] »⁵, Schelling distingue désormais entre le vouloir⁶ et différentes formes de volonté, qui résultent de modifications du vouloir originaire. Il met ainsi en évidence une triplicité de la volonté en Dieu (le désir ou la nostalgie : *Sehnsucht*, l'entendement : *Verstand* et l'amour : *Liebe*) et une dualité de la volonté en l'homme (la volonté propre : *Eigenwille* et la volonté universelle : *Allgemeinwille*). Schelling réinterprète alors l'« acte intelligible » kantien comme la décision humaine de laisser agir le bon ou le mauvais principe en soi, en

4 *Idem*, p. 101-251.

5 F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Sämmtliche Werke*, vol. VII, Stuttgart/Augsburg, p. 347. Trad. fr. J.-F. Courtine et E. Martineau, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, in: *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris : Gallimard, 1980, p. 134.

6 « Vouloir est l'être primordial [*Wollen ist Urseyn*]. » *Idem*, p. 350. Trad. fr. p. 137.

préservant, selon l'esprit d'amour, la subordination de la volonté propre à la volonté universelle, ou au contraire en la renversant, selon l'esprit du mal. Selon Höfele, la nouveauté dans cette conception est liée à la dimension tragique inhérente à cet «acte intelligible» et au «vouloir originaire et fondamental qui se fait soi-même quelque chose»⁷ : car en réalité, l'«acte intelligible», reformulation du péché originel, a d'emblée été accompli au profit du mal et en tant que tel, il pèse inéluctablement sur chaque existence humaine. Et pourtant, chaque individu, assure Schelling, demeure entièrement libre de ses actes empiriques. Dans cette contradiction entre liberté et nécessité réside tout le tragique de la condition humaine. De cette dimension tragique résultent la critique de certaines formes de volonté et le recours à d'autres concepts comme celui de l'amour ou du laisser, qui seront repris dans les *Weltalter* (fragments écrits de 1811 à 1815). Cette deuxième partie se poursuit donc en toute cohérence par une étude de ces fragments et tout particulièrement du fragment de 1811. Les *Weltalter* présentent l'ensemble du système de Schelling – sa théogonie et sa cosmogonie – à partir d'une métaphysique de la volonté mettant en scène une constellation de différentes volontés. Le motif de l'Ungrund réapparaît sous la forme d'une «volonté qui ne veut rien», figure d'une liberté absolue et supratemporelle qui permet de garantir l'unité de Dieu et du tout. Dans ce chapitre, Höfele montre comment Schelling parvient, grâce à une théorie du temps où celui-ci n'est plus conçu comme une forme de l'intuition, mais comme la suite d'une certaine action de la volonté, à surmonter la négativité du vouloir et le tragique qui y est associé. Il met aussi en valeur la critique du sujet moderne que Schelling laisse résonner dans les *Weltalter* à travers l'exigence, pour la volonté, de se séparer de soi («*Scheidung von sich selbst*»⁸) et, conjointement, la critique de son temps comme un temps où rien de nouveau ne se passe. En effet, les *Weltalter* opposent très clairement un vouloir négatif, enfermé dans l'éternelle répétition de son retour à soi (le vouloir qui se veut soi-même) à un vouloir qui accepte de «laisser» son passé derrière soi pour poser un présent véritable. Seul ce

7 *Idem*, p. 385. Trad. fr. p. 169.

8 F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, München, 1946, p. 11. Trad. fr. P. David, *Les Âges du monde. Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813*, Paris : PUF, 1992, p. 22.

second commencement permet de dépasser le ratage initial et d'entretenir un rapport plus positif au monde et à soi. Cette pensée du laisser et de la sérénité est au centre de la *Erlanger Vorlesung* de 1821, qui fait l'objet du chapitre suivant de l'étude de Höfele. Après avoir présenté le principe du système, à savoir l'indifférence en tant que forme de l'Absolu, comme résultant d'une combinaison entre le rejet du vocabulaire de la volonté propre à la philosophie de l'identité et la description d'une volonté «qui ne veut rien» dans les *Weltalter*, Höfele en vient au déploiement du système lui-même. Au tragique qui affecte à la fois l'être humain à travers la figure d'un vouloir-savoir condamné à un échec inéluctable, et l'Absolu tombant «involontairement [unwillkürlich]»⁹ dans l'être, répond l'exigence, pour l'Absolu, de se surmonter soi-même par le laisser, et, pour le sujet humain, de sortir de soi par une «extase du moi». Höfele termine cette partie en mettant en évidence une proximité entre Schelling et Schopenhauer: dans son œuvre principale *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer développe en effet une critique de la volonté semblable – mais plus radicale – à celle qui est esquissée chez Schelling dès les *Weltalter*. Höfele montre que cette proximité s'atteste systématiquement, mais aussi par une réception à double sens entre les deux philosophes.

La troisième partie de *Wollen und Lassen* est consacrée au «résumé final et [à] la revalorisation partielle de la pensée de la volonté dans les cours de Munich et de Berlin (1827-1842)»¹⁰. Dans un premier chapitre, Höfele montre comment Schelling réévalue positivement le vouloir dans les leçons de Munich et tout particulièrement le vouloir de Dieu, en modifiant et corrigeant par là même sa philosophie médiane. La «volonté positive», qui n'apparaît qu'a posteriori, après l'accomplissement de l'acte de la création, est désormais celle d'un Dieu «Seigneur de l'être [*Herr des Seins*]»¹¹, qui n'est plus soumis à son propre être, car celui-ci lui est indifférent. L'extase devient alors compatible avec la volonté, puisque Dieu est «relationalité absolue»¹², non une substance

9 F. W. J. SCHELLING, *Initia Philosophiæ Universæ. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, Bonn: Bouvier, 1969, p. 134.

10 P. HÖFELE, *Wollen und Lassen*, p. 253-291.

11 F. W. J. SCHELLING, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Lasaulx*, Frankfurt am Main, 2^e éd. 1998, p. 105.

12 P. HÖFELE, *Wollen und Lassen*, p. 263.

statique, mais un être « excentrique [*excentrisch*] »¹³ : son extase est une extase voulue. Une nouvelle forme de volonté émerge dans la philosophie tardive : une volonté qui peut se retenir et surmonter son propre être, et qui, en tant que telle, s'oppose à la volonté figée sur elle-même de la philosophie médiane. Cette volonté est aussi présentée comme une volonté ironique, qui atteint son but en poursuivant apparemment un objectif opposé à ses véritables intentions. Cette volonté ironique et créatrice, loin de supprimer d'autres formes possibles de volonté en les absorbant en soi, les fait au contraire exister. Le deuxième chapitre présente les conceptions du vouloir et du laisser qui ressortent des cours de Berlin et notamment de la conférence inaugurale de 1841/42. Höfele soutient que Schelling, dans sa « dernière philosophie », reprend les diverses conceptions de la volonté qu'il a développées depuis 1809 en leur accordant à chacune une place propre dans le système de la philosophie négative et positive. Ainsi, le laisser correspond à la philosophie négative qui se tient au seuil de la philosophie positive, tandis que la philosophie positive est tout entière une philosophie du vouloir. D'une part, Höfele trace une ligne qui relie la *Freiheitsschrift*, les *Welter* et la *Erlanger Vorlesung* à la philosophie négative : le caractère tragique de la volonté est repris, la pensée de l'*Ungrund* culmine dans la thèse d'une « imprévisibilité [*Unvordenklichkeit*] »¹⁴ de l'être, tandis que le laisser et l'extase réapparaissent à travers la figure d'une raison qui, devant le pur être, devient « extatique ». D'autre part, il rappelle que la philosophie positive est « en elle-même un vouloir »¹⁵, car la réalité et l'expérience ne peuvent être fondées que par une décision et un acte. Höfele souligne à juste titre qu'il ne s'agit aucunement d'un décisionnisme, puisque la décision à l'origine de la création va de pair avec la kénose, l'incarnation de la deuxième personne divine : autrement dit, il n'y a de vouloir réel et libre que lorsque ce vouloir est vouloir de l'autre, vouloir d'une altérité qui lui confère son sens. Höfele clôt

13 F. W. J. SCHELLING, *System der Welter*, p. 105.

14 Voir F. W. J. SCHELLING, *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, in : *Sämmtliche Werke*, vol. XIV, Stuttgart / Augsburg, p. 335-356. Trad. fr. GDR Schellingiana (CNRS), J.-F. Marquet et J.-F. Courtine (dir.), *Philosophie de la révélation*, livre III : *Autre déduction des principes de la philosophie positive*, Paris : PUF, 1994, p. 357-375.

15 F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung 1841/1842*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 3^e éd. 1993, p. 138.

cette partie en affirmant que la pensée schellingienne de la volonté propose non seulement une phénoménologie de la volonté, mais, plus encore, une interprétation de l'être dans son ensemble comme volonté. Cependant, cette interprétation de l'être comme volonté est contingente et sans fondement dernier et elle peut toujours être remise en question.

L'ouvrage de Höfele s'achève par une longue quatrième partie, qui porte sur «la reprise réductionniste de la conception de la volonté schellingienne dans la critique heideggerienne de la métaphysique»¹⁶. L'ambivalence de la réception heideggerienne de Schelling est d'emblée annoncée: alors que Heidegger, dès les années 1920, reconnaît l'importance de Schelling et lui accorde la primauté devant Fichte et Hegel, il le considère aussi comme un représentant de la métaphysique de la volonté, que Schelling ne serait finalement pas parvenu à dépasser réellement. Höfele commence par analyser le rôle ambigu du vouloir dans *Sein und Zeit*: si, dans le cadre des remarques sur la structure du «souci», le vouloir apparaît comme un phénomène secondaire et dérivé du «souci», Höfele rappelle à juste titre que la conception de la «résolution» repose sur une forme plus positive du vouloir, notamment dans l'idée de l'«appel de la conscience» comme «vouloir avoir conscience [*Gewissen-haben-wollen*]»¹⁷. Selon Höfele, cette seconde forme du vouloir, liée à la question de l'ipséité dans le cadre de l'analytique existentielle, renvoie implicitement au sujet kantien. La conception kantienne de la subjectivité et de l'imagination est en effet centrale pour Heidegger à cette époque, comme le montre notamment son *Kant-Buch* de 1929. Selon Heidegger, «l'imagination productive» de Kant permettrait de mettre en évidence la temporalité du *Dasein* et donc sa finitude. Dans son cours de 1929 sur l'idéalisme allemand, Heidegger s'intéresse au lien entre anthropologie et métaphysique tout spécialement dans la philosophie de Fichte et dans celle du jeune Schelling, en écho à ses propres recherches en vue d'établir une «métaphysique du *Dasein*». Sur ce point, Heidegger semble déjà accorder une préférence au jeune Schelling, qui, par sa philosophie de la nature, insiste sur le «non-moi» en critiquant le Moi absolu du premier principe fichtéen. Le chapitre suivant est consacré au premier séminaire de Heidegger (1927/1928)

16 P. HÖFELE, *Wollen und Lassen*, p. 293-438.

17 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 8^e éd. 1957, p. 234. Trad. fr. E. Martineau, *Être et temps*, Paris: Authentica, 1985, p. 190.

sur la *Freiheitsschrift*. Höfele y expose comment l'être schellingien, se déployant entre révélation et retrait, et interprété comme le processus par lequel l'existence comme amour laisse être le fondement, anticiperait déjà la conception plus tardive de l'être heideggerien. Dans les années 1930 cependant, Heidegger réévalue la volonté : d'une part, dans le contexte de son rectorat, il l'associe, sous les traits d'une volonté du collectif, à un héroïsme tragique. Cette conception très problématique ne tardera pas à mener Heidegger à une critique radicale de la volonté comme telle. D'autre part, dans le cadre de ses réflexions sur Hölderlin et sur l'art, Heidegger identifie un certain type de volonté à une forme de «laisser», ce qui s'oppose à sa conception de la volonté dans les textes du rectorat. Ces hésitations, voire ces contradictions, dans la compréhension de la volonté sont la preuve d'une période de grand tâtonnement philosophique. Dans le cours sur Schelling de 1936, Heidegger réexamine le concept de volonté à partir de celui de liberté dans le cadre de ce qu'il nomme la « métaphysique du mal ». La véritable liberté n'est pas la liberté de la volonté, mais la liberté de l'être, qui la précède, et la volonté humaine, comprise comme autonomie, peut mener à l'actualisation du mal. Ici, Höfele prend ses distances avec l'interprétation de Heidegger, qui ontologise la conception schellingienne du mal, ce qui, selon Höfele, reviendrait à lui ôter sa dimension morale¹⁸. Ce point, certes souvent admis dans la recherche, nous paraît contestable : ce que Heidegger refuse – tout comme Schelling, nous semble-t-il – c'est la réduction du mal à une simple *valeur* morale, et l'idée que son effectivité ne dépendrait que du comportement de l'homme. Heidegger souligne que le mal est une *force* ontologique, qui agit déjà dans la nature par des « signes avant-coureurs »¹⁹ et dont il serait illusoire (et dangereux) de penser qu'il serait purement et simplement maîtrisable par l'homme. Mais, parce qu'il est cette force ontologique, le mal est *aussi* un problème moral. Autrement dit, ontologiser le mal revient, selon nous, à montrer en quoi il représente un véritable *problème éthique*, et non un défaut ou une erreur de l'homme qu'il serait aisé de corriger²⁰. Finalement, Höfele

18 Voir P. HÖFELE, *Wollen und Lassen*, p. 397-398.

19 F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 376. Trad. fr. p. 161.

20 Voir S. GOURDAIN, *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruxelles : Ousia, 2018, p. 111-134, et plus particulièrement p. 126-127. Sur la question du mal, voir aussi S. GOURDAIN, *L'Ethos de*

souligne que la critique heideggerienne de la volonté transparaît déjà dans sa critique de la «volonté de système» qu'il attribue – de manière insuffisamment différenciée, nous lui donnons raison – à Schelling. Höfele passe ensuite à la confrontation de Heidegger à Nietzsche, car c'est dans ce contexte que Heidegger en vient à rejeter radicalement toute volonté. Höfele montre d'abord la continuité qu'établit Heidegger entre Schelling (par son affirmation selon laquelle *Wollen ist Urseyn*) et Nietzsche (par sa «volonté de puissance»). Au plus tard en 1939, Heidegger interprète la «volonté de puissance» comme une négation de la temporalité et du retrait de l'être, ce qui le conduit aussi à prendre toujours plus de distances avec Schelling. Dans son cours de 1941, Schelling est réduit à un représentant de la métaphysique de la volonté et de la subjectivité, qui anticiperait non seulement la structure rotative de la volonté de puissance nietzschéenne, mais également le concept «existentiel» (et non «existential») d'existence de Kierkegaard. C'est seulement dans les années 1950 que Heidegger retrouve une perspective plus positive sur Schelling et notamment sur la *Erlanger Vorlesung*: quelques notes montrent en effet que Heidegger voit un parallèle entre la conception schellingienne de l'«extase» et du «laisser» et sa propre pensée de la *Gelassenheit*, sans toutefois reconnaître explicitement cette filiation. Pour terminer, Höfele esquisse une critique de Heidegger, qui, pour avoir finalement rejeté en bloc toute pensée de la volonté, n'aurait pas réussi à développer une conception différenciée de l'être, au contraire de Schelling, qui, lui, aurait rendu justice à la diversité phénoménale du vouloir et donc de l'être. Permettons-nous d'ajouter cependant que, dès les années 1940, Heidegger revient, tout comme Schelling, à une forme positive de vouloir, en évoquant l'amour conçu certes d'abord comme laisser-être, mais aussi comme vouloir de l'altérité et pour l'altérité²¹.

Par cet ouvrage, Philipp Höfele nous livre une étude historique d'une ampleur remarquable, impressionnante par la minutie des analyses de la pensée de Schelling. Cette étude témoigne d'une connaissance extrêmement précise de l'ensemble de l'œuvre schellingien, du contexte complexe de l'idéalisme allemand, et de l'histoire de la philosophie en général. L'exégèse de Schelling est enrichie par de multiples

l'im-possible. Dans le sillage de Heidegger et Schelling, Paris : Hermann, 2017, p. 105-177, et notamment, sur ce point précis, p. 132-140 et p. 141-142.

21 Voir S. GOURDAIN, *L'Ethos de l'im-possible*, p. 303-345.

références à d'autres auteurs, comme Kant et Fichte bien sûr, mais aussi Reinhold, Schiller, Schlegel, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche ou encore Kierkegaard. D'un bout à l'autre, le lecteur est pris par la main par des annonces de ce qui va suivre et des rappels des points les plus importants. Dans ses « réflexions systématiques », Höfele dresse des parallèles entre la philosophie de Schelling et celle de plusieurs philosophes contemporains, ce qui lui permet à juste titre de souligner l'actualité de Schelling et la pertinence de ses remarques pour les débats de notre époque. On peut toutefois regretter que ces « réflexions systématiques » n'aient pas été l'occasion pour l'auteur de développer ses propres thèses philosophiques en discussion avec Schelling. Mais il s'agirait là sans doute d'un projet tout autre : car ce livre est bien un ouvrage d'histoire de la philosophie, et non un essai philosophique. En tant que telle, cette monographie se révèle d'une utilité indéniable pour la recherche, ce qui ne tardera certainement pas à être honoré.